حول منهج الأفغاني في التعامل مع التراث

إبراهيم العجلوني

باحث في المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية

ليس من غايات هذا البحث أن يحسم الخلاف القديم الجديد حول أفغانيّة جمال الدين أو إيرانيّته، أو حول مبلغه من التقوى عند قوم، أو من الإلحاد عند آخرين، أو حول رُتبته في السادة المجاهدين أو في محافل الماسونيين، أو حول غير ذلك من ملتبس أحواله وأقواله . .

تلك أمور اشتجر فيها الخلافُ، واستحرَّ الجَدَلُ، ولا بُدّ لمن يطمح إلى عين اليقين فيها أن يصبر للتفصيلات الدقيقة والتحقيقات العميقة، وأن يمتلك من الزمن المديد والبَصَرِ الحديد ما يُسعفه في المراد، ويعينُه على السَّدَاد.

بيد أنّني لا أُحبّ أن أتّخذَ سبيلاً إلى ما أبتغيه دون أن أُلقي نظرة شافية -على الأقلّ في تقديري- على مواضع الالتباس آنفة الذكر؛ لما أعتقده من الأهميّة البالغة لذلك في مستهلّ حديث، نريدُ أنْ نمضي فيه مطمئنّين، عن (منهج الأفغاني في التعامل مع التراث) مَن جهة؛ ولما نراه، ويُجمعُ عليه كثير من الدارسين من صعوبة الفصل بين المفكّرِ والإنسانِ، أو بين الرجل والأُسلوب، من جهة أُخرى.

إننا لا نذهب في تقديس الرجل على نحو ما يذهب بعضُ كبار تلامذته، أمثال الشيخ محمد عبده الذي قال فيه: « فكأنّه حقيقةٌ كُليّة تجلّت في كلّ ذهن بما يلائمه، أو قوّة روحيّة قامت لكلّ نظر بشكل يشاكلُه» [1]؛ ولكننا لا نبخسُهُ، في الوقت نفسه، حَقَّهُ، أو نقدُرُه بغيرِ قَدْره؛ فهو عندنا، فيما نأمَلُ ونرجو، في

---

(1) الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني، تحقيق ودراسة د. محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات، بيروت ج١ ص (١٣٧).

ميزان لا يضطربُ بـه التقديسُ أو يُخسِرُهُ التبخيسُ. مكاناً سوى، نملكُ أن نرى الأشيَاءَ منه في مواضعها وأحجامها، وفي إطارٍ شاملٍ من مجمل الأحوال التي تَعْروُها والعلاقات التي تَنسقُها.

أمّا عن أفغَانية جمال الدين، فأحسَبُ أنّه هو نفسُه قد حَسَمها حين قال: وأيُّ نفعٍ لمن يذكر أنني وُلدت سنة (١٢٥٤) للهجرة وعُمِّرتُ أكثرَ من نصف عصر، واضطررتُ لترك بلادي الأفغان مضطربة تتلاعب بها الأهواء والأغراض»[١].

وأما عن كونه من أهل السُنّة فدليلُنا الأوّل عليه تَبنّيه لشرحِ جلال الدين الدواني (ت٨١٩هـ) على العقائد العَضُدية. وهي عقائد تؤكّد أن الإمامَ بعد النبي صلى الله عليه وسلم أبو بكر الصّدّيقُ رضي الله عنه. ثبتت إمامته بالإجماع، ثمّ عُمَرُ الفاروق رضي الله عنه، ثم عثمانُ ذو النورين رضي الله عنه، ثمّ عليٌّ المُرتضى كرّم الله وجهه. والأفضليّة بهذا الترتيب»[٢]

فإذا زدنا على ذلك موافقته الصريحة لكُلٍّ من الإيجي والدُّواني على أنّ «النّظَرَ في معرفة الله واجبٌ شَرْعاً وبه تحصُلُ المعرفة ولا حاجة إلى المعلم»[٣] وقولَه إنّه لا حاجة إلى المعلم المخصوص، وهو الإمام المعصوم، وإنّنا لَسْنا نحتاجُ إلى نائب عن الشّرْعِ إلاّ في مجّرد التبليغ، ثمّ من الشرعِ نفسه يكونُ العلمُ والأخذ»[٤]؛ فإننا نكون قد استبَنّا سُنيّة جمال الدين، إلى جانب أفغَانيّته التي لا نراها، من حيث هي جنسيّةٌ أو قوميّة ذاتَ أثَرٍ في بُنيانه الفكريّ أو منهجه التحليلي الذي يتجاوز الأجناس والقوميات.

---

(١) قول عضد الدولة الإيجي، بعد إيراد هذا الترتيب أن ب معنى الأفضليّة أنّه أكثرُ ثواباً عند الله تبارك وتعالى، لا أنه أعلمُ وأشرف نسباً و ما أشبه ذلك ا.

(٢) خاطرات جمال الدين لمحمد باشا المخزومي، المطبعة العلمية ليوسف صادر، بيروت، ١٩٣١، ص(٢٢).

(٣) الأعمال الكاملة، ج١، ص(٤٩٣-٤٩٥).

(٤) الأعمال الكاملة، ج١، ص(٤٤٤-٤٤٨).

ثُمَ إننا إذا قرأنا ما جاءَ في كتاب " خاطرات جمال الدين "[1] حول الخليفة العادل عمرَ بن الخطاب، ورأينا إلى إعجاب الأفغاني بكلٍّ من أبي بكر وعمر رضي اللّه عنهما، فإنّ أيّة ذرّة من شكٍّ في سُنّيته ستغدو هباءً منثورا. .

ولعل في هذا ردّاً غيرَ مباشرٍ على الروايات التي أشار إليها المستشرق جولدزيهر، كاتبُ مادّة جمال الدين في دائرة المعارف الإسلاميّة، والتي تذهبُ إلى أنّه انتحل الجنسيّة الأفغانيّة توسّلاً إلى التخلص من الاستبداد الفارسي[2].

على أنّ مما يجبُ الانتباه إليه، هنا، أنّ الأفغانيّ كانَ شديدَ النفور من قول سُنّي وشيعيّ، وكان يرى أنه قد آنَ للمسلمين أن ينتبهوا من هذه الغفلة وأن يكونوا جميعاً، سُنّةً وشيعةً، كالبُنيان المرصوص، كما أمر اللّه سبحانه في كتابه العزيز.

أمّا عن وصفه بالإلحاد، وهو ما جاءَ على لسان المستشرق الفرنسي أرنست رينان، فهو متعلّق بمعنى الإلحاد كما استقرّ في الدائرة المفهوميّة للفلسفة الغربيّة الحديثة. وهي دائرةٌ تكاملت في مواجهة التزمّت الكَنَسي في أوروبا، ولا علاقة لها بالإسلام الذي كان لمفكريه وعلمائه الأثر الأكبرُ في خروج أوروبا من ظُلمات قرونها الوُسطى.

يقول رينان: وقد خُيّل إليَّ من حريّة فكره، ونَبَالة شيَمه، وصراحته، وأنا أتحدث إليه؛ أنني أرى، وَجْهاً لوجه، أحَد من عَرفتُهم مَن القُدماء، وأنني أشهد ابن سينا وابن رشد، أو أحَدَ أولئكَ الملحدين العظام الذين ظلّوا خمسةَ قرونٍ يعملون على تحرير الإنسانية من الإسار»[3].

إنّ الإلحادَ هُنا -وفي سياق مُتّصل من مُفْتَتَح العصور الأُوروبيّة الحديثة- هو الخروجُ على الكنيسة وتعاليمها (لا على المسيحية الموحِّدة) والاحتكامُ إلى

---

(1) المصدر السابق، ص(٣٠١).

(2) خاطرات ١٩٨ / ١٩٩.

(3) الأعمال الكاملة، ج١، ص(١٣٧).

العقلِ وموازينه في النظر؛ وذلك ما كان فيه للسينويّة والرشديّة الإسلاميّتين أبلغُ الأثرِ وأعَمقُهُ وأوسَعُه . .

لقد اتُّهمَ الإسلامُ من قَبْلُ بأنّه هرطقةٌ عربيّة؛ فلا بأسَ أنْ يُقالَ في فلاسفته الكبار إنّهم ملحدون عظام، إذ الإلحاد، في معناه التنويري الأُوروبيّ، لا يعدو أن يكونَ رفضاً للصورة الكَنَسيّة للّه والعالم، وهو رفضٌ إسلاميّ المنهج والآفاق؛ وإن وصفته الكنيسةُ بالهرطقةَ والتمرد ومحاربة الإيمان الكهنوتي.

أمّا عن ماسونيّة جمال الدين، والماسونية كما هو معروفٌ واجهة كبيرة من واجهات حركة اليهوديّة العالميّة)[1]؛ فأعتقدُ أن أوجزَ وأدقّ ما قيل فيها هو الذي جاءَ في المقالة الجامعة المانعة التي كتبها الدكتور محسن عبد المجيد، وضَمّنها نتائج بحوثه المطوّلة عن الأفغاني وعلاقته بالماسونيّة، ولست أرى بأساً من إيراد خُلاصة ما انتهى إليه هذا الباحث، لما أعتقده من أهميّة حسم هذه المسألة التي قد تحول بين جمهور المثقفين المسلمين وبين أعمال جمال الدين، ولما تُولّده من نفور بَدْئيٍّ -هو فَرْعٌ، بالضرورة، على النفور من الصهيونية- عند الأجيال الشابّة من المسلمين.

يقول الدكتور محسن عبد الحميد: لقد ثبت عندي على ضوء دراستي هذه: أن الأفغاني كان يدعو في حياته إلى الأمور الآتية:

- أولها: دعوة المسلمين للعودة إلى الكتاب والسنّة، ونبذ الأفكار والبدع والتعصبات الدخيلة المخالفة لهما.
- ثانيها: تحذير المسلمين من المذاهب المادية التي كان المستعمرون يحاولون التمكين لها في البلاد الإسلامية.
- ثالثها: إفهام المسلمين أن القرآن له تجربة سابقة في هداية أمم كثيرة فاقوا أمم الأرض سياسة وعلماً وفلسفة وصناعةً وتجارةً.

---

(١) مجلة الرسالة الإسلامية، العدد ٦٢/٦٣ حزيران تموز ١٩٧٣، ديوان الأوقاف- بغداد، ص(٢٠).

- رابعهـا : الاعتقاد بأن الطريقة الفلسفية للقرآن هي الطريقة المثلى، فهو الذي علمنا (لم) و (لماذا). ودعانا إلى التفكير، وتسخير قوة العقل.
- خامسها : تقوية الخلافة الإسلامية، والدعوة إلى الوحدة الإسلامية عن طريق الجامعة الإسلامية.
- سادسها : دعوة المسلمين إلى الأخذ بأسباب الصناعة والحضارة الآلية، وتنظيم الزراعة والتجارة، كي يتقوى كيانهم، فلا يتزعزعون أمام المستعمرين، ولا يتأخرون عن ركب الأمم الأخرى.
- سابعها : ردّ شبهات المستشرقين والمبشرين الذين كانوا يقصدون تشويه الإسلام عقيدة وشريعة وتأريخاً.
- تاسعها : تنبيه المسلمين إلى المخططات الاستعمارية، والمؤامرات الغربية التي كانت تحاك لهم للسيطرة على بلادهم، والقضاء على شخصيتهم.
- عاشرها : عدم الوقوف بهذه المسائل في حدود النظريات المجردة، وإنما التبشير بها، والدعوة إليها، والجهاد الشامل في سبيلها، واعتبارها قضية الإسلام المصيرية في هذا العصر [1].

ثم يتساءل الباحث عن مدى توافق هذه المبادىء والأفكار مع انخراط جمال الدين في الماسونية، وينتهي، بعد البحث والتمحيص، إلى أنّ الأفغاني لم يكن يعلم حقائق الماسونية، ولا كان مطّلعاً على بواطنها ومراميها. ثمّ يورد أدلّة ستّة على ذلك، نثبتها هنا كما وردت، لإيماننا بضرورة الاستقرار في هذه المسألة على قول فصلٍ أخير.

الأول :

دخل الأفغاني الماسونية بناءً على طلب منه بتاريخ ١٢٩٢هـ/ ١٨٧٨م) وتم قبوله فيها في نفس السنة. والجمعيات الماسونية في تاريخ دخوله فيها كانت

---

(١) المصدر السابق، ص(٢٢).

جمعيات علنية منتشرة في جميع البلاد العثمانية، حتى في إسطنبول، وفي زمن خلافة السلطان عبد الحميد الثاني. ولم ينتبه عبد الحميد إلى خطر الماسونية إلاّ في سنة ١٨٨٦م، أي بعد دخول جمال الدين وخروجه منها بحوالي ثماني سنوات. فلو كانت حقيقة الماسونية معلومة، وأسرارها مذاعة في أي مكان في العالم، لبادر عبد الحميد إلى سدها والقضاء عليها قبل هذا التاريخ، خاصة وأن هذا الخليفة بإجماع مؤرخيه كان ذكياً داهية، خبيراً بأسرار الدول والجماعات، مطلعاً على المؤامرات التي كانت تدبر ضد الإسلام والمسلمين.

وعبد الحميد نفسه عندما أمر بإغلاق الماسونية، لم يفعل ذلك لأنه اطّلع على نواياها الحقيقية، بل فعل ذلك في تلك السنة، لأنه شكّ فيها وفي نواياها فقط. ولذلك فإنه لم يلاحق أعضاءها، ولم يسقهم إلى المحاكمات، ولم يقتل منهم أحداً.

لا بل أؤكد حقيقة أخرى، وهي أن عبد الحميد إلى سنة ١٩٠٩هـ، لم يعلم عن الماسونية إلاّ شيئاً قليلاً، دليلي على ذلك أنه لما قام الانقلابيون من جماعة تركيا الفتاة الماسونية بانقلابهم، لم يقاومهم ولم يأمر حامية اسطنبول بقتالهم، والتاريخ يقول إنّ موقف عبد الحميد السلمي في ذلك اليوم هو الذي سبب نجاح الإنقلاب، ولو كان عبد الحميد يعلم حقائق الماسونية كما نفهمها اليوم أو كما فهمها هو بعد خلعه في أثناء نفيه، إذن لقاومهم حتى الموت، إذ لم يكن من المعقول أن يترك عبد الحميد الخليفة الذي كان يهمه مصير الإسلام والمسلمين- الانقلابيين أن يقوموا بهدم آخر حصن من حصون قوة الإسلام، وهو يعلم حقيقة الماسونية، وكونها واجهة من واجهات اليهودية العالمية.

الثانــي :

من المعلوم عند مؤرخي حياة الأفغاني، وعند من يثيرون الشكوك حول الأفغاني لدخوله الماسونية يوماً من الأيام: أن السلطان عبد الحميد هو الذي دعاه إلى إسطنبول. وثبت أنه كان يستشيره في كثير من قضايا الدولة الخطيرة، وأنه

خطط معه للدعوة إلى الجامعة الإسلامية وقوفاً أمام خطر الاستعمار الغربي الزاحف يومئذ. وكان الأفغاني يدخل عليه في أي وقت يشاء.

وكان عبد الحميد من الحب الشديد له بحيث أعطاه مرة تقارير رجال المخابرات عن حركاته، ولقائه في إسطنبول بخديوي مصر، ثم مزقها أمامه. فلو كان السلطان يعلم أن جمال الدين قد دخل الماسونية، وهو يعرف حقائقها، لما دعاه إليه، ولما كان موقفه منه موقف الوزير المعاون. خاصة وأن عبد الحميد كان قد أغلق الجمعيات الماسونية منذ سنة ١٨٨٦م كما مر بنا، والأفغاني استدعي إلى إسطنبول بعد هذه الفترة، وتوفي فيها سنة ١٨٩٧م.

الثالث:

لم أقرأ في الكتب التي رجعت إليها عن كل ما يتصل بتلك الفترة أن علماء الإسلام ومفكريه كانوا يعرفون عن الماسونية ما نعرفه اليوم عنها. فلم يصل إلينا كتاب أو مقال كتبه عالم أو مؤرخ أو مفكر قبل دخول الأفغاني إلى الماسونية (١٨٧٨م) ينبه المسلمين إلى يهودية الحركة الماسونية، وأهدافها الحقيقية التي ظهرت في القرن العشرين. ولو كان موجوداً لوصلنا، لانتشار الطباعة قبل ذلك الوقت، ولعظم الحاجة إلى نقله. خاصة وأن عبد الحميد منذ توليه الخلافة كان اتجاهه إلى الجامعة الإسلامية واضحاً، وكان هو نفسه كما هو ثابت عنه، من أعرف الناس بما كان يحاك ضد الإسلام وأهله. فالجو إذن كان ملائماً لإظهار كل الحقائق حول الماسونية.

الرابع:

توفي الأفغاني سنة ١٨٩٧م. وفي هذه السنة عقد في (بازل) المؤتمر الصهيوني العالمي الأول بزعامة هرتزل، وبدأت مخططات اليهودية العالمية ابتداءً من هذا المؤتمر تجد طريقها إلى النور عن طريق الجمعيات الماسونية التي كانت توجهها الصهيونية.

فالأفغاني إذن لم يسمع قط باسم الصهيونية، ولا مخططاتها الإجرامية المخربة في العالم: أي أن الأفغاني مات ولم يعلم أن اليهودية العالمية هي التي

كانت توجه حركة الماسونية في العالم. لأن الوثائق التي نشرت عن الماسونية وحقائقها والصهيونية وأهدافها كانت بعد مؤتمر (بازل).

وبعبارة أخرى: إنّ الأفغاني مات ولم يقرأ (بروتوكولات حكماء صهيون) ولم يعلم كذلك شيئاً عن زيارات هرتزل لاسطنبول. لأنها كانت بعد وفاته.

الخامس:

من الثابت في حياة الأفغاني أن كثيراً من العلماء في زمانه قد حاربوه محاربة شديدة، واتهموه بكثير من التهم، قبل دخوله الماسونية وبعده. ولم نجد قط أحداً منهم عيره بدخوله في الماسونية أو قال بأنه كافر أو ملحد أو مشكوك فيه من أجل دخوله في الماسونية. أو أنه أبلغ خليفة العصر بذلك سواء منهم شيخ الإسلام أو غيره ممن عادوه. وهذا دليل قوي يثبت أن أهل زمانه لم يكونوا يعرفون عن الماسونية إلاّ أنها جمعية اجتماعية جامعة بين أخلاط من الناس. ولو كانوا يعلمون حقيقة الماسونية، لاستعملوا دخول الأفغاني فيها سلاحاً خطيراً لمحاربته وفضحه عند الخليفة.

السادس:

إن الأفغاني لم يكن وحده قد دخل الماسونية ثم خرج منها، بل إنّ كثيراً من الرجالات البارزين في مختلف أنحاء العالم الإسلامي، في ذلك العصر قد دخلوا الماسونية، وهم لا يعلمون عنها إلاّ أنها جمعية إنسانية اجتماعية تدعو إلى الإخاء والسلام، وتدعو إلى القيم والمثل الفاضلة، وتقدم الخدمات الاجتماعية لليتامى والأرامل والفقراء والمساكين.

فدخول هؤلاء فيها كان من باب التعاون على البر والخير، ونشر الأخلاق الفاضلة التي يجتمع عليها أهل الأديان جميعاً. ولم ينقل إلينا أن هؤلاء العلماء والقضاة قد تعرضوا في زمانهم إلى التشنيع والنقد بسبب دخولهم في الماسونية[1].

---

(١) المصدر السابق، الصفحات من (٢٣-٢٦).

ذلك ما رأيتُ لزاماً عليّ الوقوفَ إزاءَه قبيل الدخول إلى موضوعي المحدّد، فهو مدخلٌ لا بُدّ منه، فيما أعتقد، ومُقدِّمةٌ يستبرىءُ بها الباحث لضميره العلمي، ثمّ يَدْلفُ إلى صميم بحثه مُطمئنّاً، ويسيرُ رَهْواً في مسالكه وشعابه . .

أمّا محورُ البحث وهو (منهج الأفغاني في التعامل مع التراث) فذلك ما أُساورُهُ بثلاث مُقاربات قبل اقتحامه . وهي مقاربات تتعلق، على التوالي، بمفهوم (المنهجَ) ثُمّ بمفهوم (التراث) ثمّ بمفهوم (التعامل)؛ إذْ في ضوء ذلك يمكن النفاذُ إلى غايتنا من البحث وتبيُّنُ ما نريدُ منه .

أمّا مفهوم (المنهج) فهو أشَدُّ شيء التباساً، اليومَ، في الأذهان، على الرغم مما أُريق في تجليته من حبر وسُوِّدَ من صحائف، وإنّ من السذاجة أن نقفَ في شأنه عند مستوى الدلالة المعجميّة القريبة، أو حتى عند ما قد يتفق عليه الدارسون في حقل من حقول المعرفة؛ إذ سرعان ما تتخارج الدلالات وتلتبسُ المعاني، ويُنقَضُ الغَزْلُ أنكاثاً، وتُرَدُّ أنظارٌ على أعقابها؛ فتطيبُ لبعضهم القراءة عند نقطة الصفر أو الكتابة عندها، ويستقرُّ بعضهم على أن المنهج هو اللاّمنهج كما أن اللغة هي اللاّلغة، عندهم، والتاريخَ هو اللاّتاريخ؛ إلى آخر ما يُساق إليه الوعي المعاصر بفعل الحداثات المتتابعة والفُجاءات (المرسومة!) وسائر البروتوكولات التي لا نعلم من علمها شيئاً!!

من أجل ذلك كلّه نختارُ على بصيرة، فيما نأمَلُ، أن يستقرّ المنهج لدينا على معنى "الأُسلوب" أو على الكيفيّة التي يتعامل بها جمال الدين مع التراث .

وإن لنا في هذا الباب تساؤلات لا بُدّ من طرحها : فَهْل ثَمَّ مسافةٌ بين جمال الدين وبين التراث على نحو ما نجدً بين كثير من الباحثين العرب المحدثين وبين هذا التراث؟، وإذاَ كانت هذه المسافة قائمةً فهل هي ضربٌ من المفارقة المنهجيّة التي تتيحُ سلك معطياته في كليّات مفهوميّة أو أنظار شمولية؛ أم هي ضربٌ من القطيعة المعرفيّة والذوقية مع هذا التراثِ كما هو الأمر مع تلامذة الاستشراق وسائر المضاهئين للغرب بين ظهرانينا؟

إن الإجـابة على ذلك، بوضـوح، تتطلّب المقـارنة بين منهج أو أسـلوب الأفغانـي وبين منهج باحث منقطع (منَبتٍّ) مثل محمد أركـون الـذي يُعتـبر ممثّلاً للحداثـة (الإسلاميـة!) لدى الدوائر اللاهوتيّـة الغربيّة. . ولعلّ هذا، في سياق بحثنا، أن يكون.

أمّا التراثُ: فبأيّ معنىً نريدُه، وعلى أي جوانبه نميلُ، وإذا حدّدنا شيئاً من ذلك؛ فهل نأخذُهُ بمعزل عن القرآن الكريم والسنّة النبوية أو على مَبْعَدةٍ منهما؛ أم صادراً عنهما، راجعاً إليهما، مشتبكاً بهما؟

وهل هو تراثُ مذهب بعينه أم تراثُ المذاهب كلّها؟

وهل هو تراثُ علم بعينه أم التراث الشامل لعلوم الإسلام كافّة؟

وهل هو قوةٌ أو حياةٌ ما تزال تمورُ في واقعنا الإنساني المشهود؛ أم هو تركةٌ نحملها فتنوءُ بعزائمنا التي ندّخرها لما بين ظهرانينا وما خلفنا من تحدّيات؟

إنّ ممّا لا نعـدَمُ له المروّجين، والذين يتـولّون كبْرَه كُلّ حين؛ تلك الدعـوى بجعل الوحي خارج التراث، أي بعزل التراث عن مصدر حياته وقوّته، ثم نقده (وهو مجمل المعطيات الإنسانية المستظلّة بالوحي: كتاباً وسُنة) في ضوء رؤى إلحاديّة[1] أيديولوجيّة! ونحن نتساءل هنا: كيف يمكن فَهْمُ القرآن والسُنّة خارج معطيات اللغة والتاريخ، وفي منأى عن علوم التفسير والحديث؟ وكيف يمكن، في مقابل ذلك، فَهْمُ نشأة علوم الإسلام، ونشأة مذاهبه المختلفة والفرق التي انشعبت في تاريخ أُممه، دون الاعتراف بأثر الكتاب والسُنّة في ذلكَ كلّه؟

وإذا كُنّا، إلى هذه اللحظة من زماننا، نفسّرُ، بالقرآن والسُنّة، كثيراً من الحركات المعاصرة، والأحداث، والتيارات الفكريّة والتغلّبات السياسيّة، ونتبيّن أثرهما فيها؛ فهل يجوز تنكّبُ ذلك حين نبحث في التراث؟!

---

(1) للإلحاد هنا دلالته التي نعرفها في الدائرة المفهومية للإسلام. أي كما فهم الخياط المعتزلي الإلحاد حين كتب "الانتصار" في الرد على ابن الراوندي الملحد.

إننا نستشفُّ من كثير من المحاولات في هذا الصدد أنّها تتجافى عن حقيقة أنّ أجيَال المسلمين الأُولى هي الأقدرُ على فهم الكتاب والسنّة، وهي الأملَكُ لأنقى تصوّر وأندره شائبةً لمعانيهما، وأنّها - شئْنا أم أبيْنا - هي مرجعنا الأوّل، أو دائرتنا المركزيّة الأُولى التي لا يستوي لنا أنَ نتعمق دلالات الآيات الكريمة والأحاديث الشريفة إلاّ بعد استيقانها . .

إن قراءتنا للتراث هي قراءة لوحي اللّه ولتمثّل الإنسان له في آن. وما دون ذلك إلاّ أضغاث أحلامٍ وسمادير أوهام . .

يبقى أمامنا مفهوم "التعامل" وهو موزّع الدلالة في اتجاهين؛ أولهما تشخيصيّ حيث يُصَوّرُ التراثُ إنساناً نقيمُ علاقة معه، وثانيهما ذرائعي تخضَعُ فيه هذه العلاقة إلى حاجات عمليّة معاصرة تسوّغ الرجوع إلى التراث، وكلا الاتجاهين المتداخلين، فيما أرىً، مُخْفقٌ: مُقْتَرَباً ونتائج، وغيرُ قادر على التماس حقائق تراثنا وجوّانياته؛ على حين نقترحُ "التَمثُّلَ" أُسلوباً لذلك، من حيث هو استبطانٌ معرفيّ وذوقيّ، واكتناهُ داخلي يملك من يقدرُ عليه أن يحقق ما نسمّيه "الموضوعيّة الشفيفة" التي تتجاوز الأُطُرَ الخارجيّة للأشياء إلى دقائقها وتفاصيلها التي لا تُسلمُ نفسها للنّظَر بادي الرأي، وإلى روحها الكامنة في الأعماق . . عصيّةً هنالك إلاّ على أولئك الذين يتنوّرونها بشوق المحبين ويزدلفون إليها ازدلاف العابدين المُخْلصين . .

إنّ الوصف الاستشراقي لحقائق الإسلامِ لا يُجدي في هذا المقام المعرفيّ الحميم. والذرائعيّة التي ينتهجها غيرُ واحد من فلاسفتنا المعاصرين لا تجدي . . ولا بُدّ من هذه الموضوعيّة الشفيفة القائمة على الاستبطان والاكتناه الداخليين، وعلى شرط التقوى مُدخلاً، وعلى المحبّة سبيلاً . .

نجد أنفسنا، بعد هذه المقاربات، في مواجهة مباشرة مع أُسلوب جمال الدين في تمثّل التراث، وقد اتخذنا أُنموذجاً على ذلك تعليقاته على العقائد

العضديّة ولا سيما وقفته أمام حديث الفرقة الناجية. ثمّ عقبنا على ذلك بموقفه مما سبق إليه العرب والمسلمون من العلوم والفنون، ولا سيما ما كان منه في تحليل جوانب من رسالة ابن بشرون في الكيمياء.

أمّا العقائد العضديّة -التي لا تزيدُ نَصّاً على ستمئة وخمسين كلمة- فقد كتبها عضد الدين الإيجي (ت٦٥٧للهجرة) صاحب كِتاب المواقف في علم الكلام. وهي بحسَب قول جلال الدين الدواني «لم تَدَعْ قاعدةً من أُصول العقائد[1] الدينيّة إلاّ وأتَت عليها، ولم تترك من أُمهاتها ومهمّاتها مسألةً إلاّ وقد صرحت بها أو أومأت إليها»[2].

وقد جاءَ شرحُ الدُوّاني لها صُورة مقاربة لما وَصل إليه الاعتقاد الأشعري في مستهلّ القرن العاشر الهجري، وبخاصّة في مباحث الذات والصفات وحدوث العالم، ولعلّ ذلك أن يكون الجانب الذي شَدّ الأفغاني إليه وحفزه إلى التعليق عليه.

ولكي نتبيّن أُسلوب جمال الدين في (التعامل!) مع شرح الدواني ونرى إلى كيفيّة نظره فيه، فَهْماً وتمثّلاً ثمّ إضافةً، فقد رأينا إثبات مُفْتَتح العقائدُ كما هو في نصّ الإيجي أولاً، ثمّ أوردنا شرح الدوّاني عليه، ثمّ أتْبعنا ذلك بتعليقات جمال الدين التي تمثّل منهجه أو أُسلوبه.

تبتدىء العقائد العضديّة بالاستهلال التالي: قال النبي صلى اللّه عليه وسلم: (ستفترق أُمتّي ثلاثاً وسبعين فرقة كلّها في النار إلاّ واحدةً، قيل: ومن هم؟ قال: الذين هم على ما أنا عليه وأصحابي) وهذه عقائد الفرقة الناجية وهم الأشاعرة.

---

(١) المراد بالعقائد -عند الدواني- ما يتعلق الغرض بنفس اعتقاده؛ من غير تعلّق بكيفية العمل ككونه تعالى حياً قادراً إلى غير ذلك من مباحث الذات والصفات. وتسمّى تلك الأحكام أصولاً وعقائد، يقابلها الأحكام المتعلقة بكيفية العمل كوجوب الصلاة والزكاة والحج والصوم. وتسمى: شرائع، وفروعاً، وأحكاما ظاهرة. أنظر شرح العقائد / الأعمال الكاملة.

(٢) المصدر السابق، ص(٤٣٣).

ونقرأ في شرح ذلك عند جلال الدين الدّواني ما يلي: "قال المصنّفُ رحمه الله: (قال النبي صلى الله عليه وسلم): (النبي) هو إنسان بعثه الله تعالى إلى الخلق لتبليغ ما أوحاه إليه. وعلى هذا لا يشمل من أُوحي إليه ما يحتاج إليه لكماله في نفسه، من غير أن يكون مبعوثاً إلى غيره، كما قيل في زيد بن عمرو بن نفيلا اللّهمّ إلاّ أن يتكلّف. والرسول قد يُستعمل مرادفاً له. وقد يُخَصُّ بمن هو صاحب كتاب أو شريعة، فيكون أخصَّ من النبي، واشتقاقه من النبأ بمعنى الخبر، أو من النّبْوَة بمعنى الارتفاع. أو هو منقول من النبي بمعنى الطريق. واللام فيه للعهد الخارجي. أو المُراد به الفرد الكامل، على ما ينساق إليه الذهن في المقام الخطابي.

(ستفترقُ أمّتي): أي أُمّةَ الإجابة، وهم الذين آمنوا به صلى الله عليه وسلم، وهو الظاهر، فإنّ أكثر ما ورد في الحديث، على هذا الأسلوب أُريدَ به أهل القبلة. قال بعض شرّاح الحديث: ولو حُمل على أُمّة الدعوى لكان له وجه، وأنت تعلَمُ بُعْدَه جداً، فإنّ فرق الكفر أكثر من هذا العدد بكثير.

(ثلاثاً وسبعين فرقة): السين: إمّا للتأكيد فإنّ ما هو متحقق الوقوع قريب، كما قيل في قوله تعالى ولسوف يعطيك ربّك فترضى (الضحى: ٥) أو بمعناه الحقيقي، إشارة إلى أن الاختلاف متراخٍ عن حياته، صلى الله عليه وسلم، وما يُتوهم من أنّه إن حُمل على أُصول المذاهب، فهي أقلّ من ذلك العدد، وإن حُمِلَ على ما يشمل الفروع فهي أكثر منه؛ توهمٌ فاسد لا مُستند له.

(كلها في النار): من حيث الاعتقاد، فلا يُرَدُّ أنّهُ إن أُريدَ الخلودُ فيها فهو خلاف الإجماع؛ فإنّ المؤمنين لا يخلدون فيها. وإن أُريد مجرّد الدخول فهو مشترك بين الفرق. إذ ما من فرقة إلاّ وبعضهم عُصاة. والقول بأنّ معصية الفرقة الناجية مطلقاً مَغفورة بعيدٌ جداً. ولا يَبْعُدُ أن يكون المراد استقلالُ مُكثهم في النار بالنسبة إلى سائر الفرق ترغيباً في تصحيح العقائد.

(إلا واحدة: قيل ومن هم- أي الفرقة الناجية- قال الذين هم على ما أنا عليه وأصحابي): رواه الترمذي. والأصحابُ جمع صَحْب، جمع صاحب أو جمع صَحب محفّف صحِّب بمعنى صاحب. وهو من رأى النبي صلى الله عليه وسلم مؤَمناً به، سواءَ كان ذلك في حال البلوغ، أو قبله، أو بعده، طالت صحبته أو لا..[1]

إنّ هذا الشرح الذي لا يزيدُ على صفحة من كتاب قد ظفرَ من جمال الدين بما يقاربُ ثماني صفحات من التعليقات التي تعكسُ أُسلوبه في تمثّل حديث الفرقة الناجية وشَرْحه، حيث يمتزجُ التحليل اللغوي بالمُحاجّة الكلاميّة بالتحقيق الدقيق للمعاني، وحيثُ يتشقّقُ الكلامُ عن مباحث عميقة تؤكّد طولَ باع المعلّق وشدّة مراسه لقضايا أُصول الدين أو علم الكلام..

يبدأُ جمال الدين تعليقاته بتوكيد دلالات النبوة كما أوردها الشارحُ، ثم يزيد على ذلك: وأقول: قد يُعرّفُ النبيُّ بإنسان فُطرَ على الحق علماً وعملاً، أي بحيث لا يعلمُ إلاّ حقّاً ولا يعمل إلاّ حقّاً، على مقتضى الحكمة، وذلك يكون بالفطرة، أي لا يحتاج فيه إلى الفكر والنظر، ولكن التعليم الإلهي. فإن فُطرَ أيضاً على دعوة بني نوعه إلى ما جُبلَ عليه، فهو رسولٌ أيضاً، وإلاّ فهو نبيٌّ فقط وليس برسول فتفكّرْ فيه، فإنّه دقيق. ثمّ المراد بالنبي في كلامه ما هو المعهود بين المسلمين، وهو نبيُّنا عليه الصلاة والسلام[2].

ونحن نلمسُ هنا البدايات الأُولى، في عصرنا الحديث، لتفسير النبوة بالملكات والاستعدادات الإنسانية، إذ الفطرة الفائقة التي جُبل عليها النبي، والتي لا تعلم إلاّ حقّاً ولا تعمل إلاّ حقّاً، ليست إلاّ واقعة أرضيّة، وإن كان جمال الدين تحوّط لها بالتعليم الإلهي الذي قد يقترب بها من الملائكيّة!

---

(١) الأعمال الكاملة، ج١، ص(٤٣٣-٤٣٤).

(٢) المصدر الصابق، ص(٢١٤).

والذي أعتقده أنّ ما جاءَ به المعلّقُ أقربُ إلى معنى العبقريّة الإنسانية، وإن اشترط خيريّته اللّدُنيّة قولاً وعملاً، أو جعلها عبقريّة خيريّة. وهو أثر من آثار النّظَرِ الغربي إلى شخَصية الرسول الكريم محمد (صلى اللّه عليه وسلم) من حيثَ هو إنسان عبقري وقائدٌ فَذٌّ وصانع تاريخ.

أمّا النبوّة، فيظَلّ أدنى مقترباً إليها الفهمُ الذي وافق جمال الدين الدّوّاني عليه، حيث يعرّفُ النبيّ بأنّه إنسانٌ بعثَهُ اللّه تعالى إلى الخلق لتبليغ ما أوحّاه اللّه إليه.

ومهما يكن الأمرُ ففي كلام الأفغاني إشارة مبكّرة إلى أهميّة البحث في شخصيّة النبي صلى اللّه عليه وسلم، وفيما تهيّأ لها من كمالات إنسانية، بمعزل عن النبوّة، كما كان من العقاد في كتابه "عبقرية محمد"، وَهو كتابٌ يقدّمَ صورةً لمحَمّد الإنسان، ويخاطب به غير المسلمين قبل المسلمين، واللّه أعلمُ حيث يجعلُ رسالته.

ثمّ يقوم جمال الدين، بعدئذ، بتحليل لغوي حول معاني (السين) و (سوف)، ويحاول الوصول إلى يقينٍ في زمن افتراق الأُمّة متى يكون، وينتهي إلى القول: «على أنّا نقول: إن الافتراق لم يحصل إلاّ بعد النبي، صلى اللّه عليه وسلم، وإنْ سُلِّمَ وقوعُ شيٍ منه في زمنه؛ فلم يتمّ العدد إلاّ بعده بكثيرٍ من الزمن»[1].

ثم يقف بنا أمام قول الشارح (من حيث الاعتقاد) مبيّناً أنّ «ما به صارت الفرقةُ فرقةً، هو ما افترقت به عن الأُخرى، وليسَ ما تفترق به الفَرَقُ إلاّ الاعتقادات. وأمّا الأعمالُ فتلك مما يكونُ لكل شخص شيءٌ خاصٌّ به، ولَا تقومُ بها الفرقةُ فرقةً»[2].

---

(١) المصدر السابق، ص(٢١٦-٢١٨).

(٢) المصدر السابق، ص(٢١٧-٢١٨).

وما أن يستوفي جمال الدين مُدخله اللغوي في معاني الحروف وشرحه لما تفترق الفرقُ به حتى يستوقفنا قائلاً: «لا بُدّ أن نتكلّم في هذا الحَديث بكلام موجز، فاَسمع َواعلم أنّ هذا الحديث قد أفادنا أنْ يكون في الأُمّة فرقٌ متفرّقة، وأنّ النّاجي منهم واحدة، وقد بيّنها النبي بأنّها التي على ما هو عليَه وأصحابه. وكون الأُمّة قد حصل فيها افتراق على فرق شتّى، تبلغ العدد المذكور أو لا تبلغه، ثابت قد وقع لا محالة. وكون الناجي َمنهم واحدة أيضاً حقٌّ لا كلام فيه، فإن الحقّ واحدٌ، هو ما كان النبيّ عليه وأصحابه؛ فإنّ ما خالفَ ما كان عليه النبيُّ فهو ردٌّ.

أمّا تعيين أي فرقة هي الفرقة الناجية، أي التي تكون على ما هو عليه وأصحابه فلم يتبيّن إلى الآن، فإنّ كل طائفة ممن يُذعن لنبيّنا بالرسالة تذهب فتجعل نفسها على ما النبي عليه وأصحابه، حتى إنّ "مير باقر الداماد"[1] برهن على أن جميع الفرق المذكورة في الحديث هي فرقُ الشيعة، وأن الناجي منهم من فرقة الإماميّة! وأمّا أهل السُنّة والمعتزلة وغيرهم من سائر الفرق فجعلهم من أُمّة اَلدعوة، فكُلٌّ يدّعي هذا الأمر ويقيمُ على ذلك أدلّةً[2].

ثمّ يَتَتّبعُ جمالُ الدين جوانبَ من عقائد الفلاسفة والصوفيّة والمعتزلة وأهل السُنّة والشيعة والمجسّمة، بما يؤكد ظهورَه على جليل الكلام ودقيقه، وتَبَحُّرَه في المسائل الخلافية بين الفرق، وطولَ اشتغاله بأُصول الدين. ثم يخَلص من ذلك إلى القول بأن «الوقوفَ على حقيقة الحقّ في ذلك يكون من فضل اللّه تعالى وتوفيقه، فإن للناظر -وهو يقصد نَفْسَه هنا- أن يقولَ: يجوز أن تكون الفرقة الناجية الواقفة عَلى مَا كان عليه النبيُّ وأصحابُهُ قَدْ جاءَت وانقرضت، وأنّ الباقي الآن من غير الناجية، أو أنّ الفرق المرادة لصاحب الشريعة لم تبلغ الآن العددَ، وأنّ الناجية إلى الآن ما وُجدتَ، وستوجد، أو أنّ جميع هذه الفرق ناجيةٌ حيث

---

(١) من علماء الشيعة الإماميّة المعدودين.

(٢) المصدر السابق، ص(٢١٧-٢١٨).

إن الكُلَّ مطابق لما كان عليه النبيُّ وأصحابه من الأُصول المعلومة لنا عنهم: كالأُلوهية والنبوّة والمعاد، وما وقع فيها من الخلاف فإنّه لم يكن يُعلم عنهم علم اليقين، وإلاّ لما وقَع فيه اختلاف، وأن بقية الفرق ستوجد من بعد، أو جَدّ منها بعضٌ لم يُعْلم، أو عُلِمَ، كمن يدّعي أُلوهيّة عليّ مثلاً كفرقة النصيريّة.

وموجِبُ هذا التردّد -الذي دفع جمال الدين إلى إيراد الاحتمالات السابقة كلّها- أنّه مَا من فرقة إلاّ ويجدها الناظر فيها معضّدةً بكتاب وسُنّة وإجماع وما يشبه ذلك، والنّصوصُ فيها متعارضة من الأطراف[١].

ثمَّ يعلن جمال الدين سروره بما جاءَ في رواية أُخرى للحديث الشريف من قوله عليه الصلاة والسلام «إنّ الهالك منهم واحدة ويأخذُ في بيان (مُطوّل ودقيق) لخمسة من وجوه الإشكال التي يراها في تحقيق الفرقة الناجية، من جهة الاعتقاد، أوّلُها -الذي نجتزىء به أُنموذجاً عليها جميعاً» أنّ النبيّ صلى الله عليه وسلم لَمْ يُطلِعْ أحداً على دقائق معارفه في مقام الأُلوهية وعالم الربوبيّة، ولا على مراتب عِرفانه؛ فكيف يمكن التطلع إلى مثل هذا الأمر الخفيّ الذي لا يعلمه إلاّ اللّه تعالى ورسوله، حيث إنّه مما يتعلّق بالبواطن التي بيننا وبينها حجابٌ أيّ حجاب؟. وإنّما وصل إلينا من شرعه صلى اللّه عليه وسلم ما يُصرّحُ بثبوت الآلهيات والنبوات والمعاد، بأقاويل مقَدَمّة تحتمل الحمل على كثير من المعاني كما حملها الناظرون كُلٌّ على حَسَب اعتقاده، فأين السبيل؟. فما بقي مما عليه النجاةُ إلاّ ما به الاتّفاق[٢].

وليس يخلو من الدلالة قولُ جمال الدين بعد إيراد هذا الوجه من وجوه الإشكال: «وتأمّلْ. لعلّك تقف على غير ما أقول. لكنْ بطريق الجدّ والإنصاف»[٣].

---

(١) المصدر السابق، ص(٢١٧-٢١٨).

(٢) الأعمال الكاملة، ج١، ص(٢٢٠).

(٣) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

ثُمَّ إنّه، وبعد أن يَبْسُطَ، بمثل هذه الأريحيّة العقليّة، وجوه الإشكال الأربعة الأخرى[1]، يستقرُّ بقارئه على منهج في النظر يذكّرنا بالقاضي عبد الجبار المعتزلي في مقدّمته لشرح الأُصول الخمسة، أو بغيره من أعلام الكلام المسلمين الذين أوْلوا منهج النظر اهتمامهم، فيقول: «إن الحقَّ الذي يرشد إليه الشّرع والعقل أن يذهبَ الناظرُ المتدين إلى إقامة البراهين الصحيحة على إثبات صانع واجب الوجود، ثُمّ منه إلى إثبات النبوّات، ثمّ يأخذُ كلَّ ما جاءت به النبوات بالتصديق والتسليم بدون فحص فيما تُكنّهُ الألفاظ، إلاّ فيما يتعلق بالأعمال، على قَدْر الطاقة، ثمّ يأخذ طريقَ التحقيق في تأسيس جميع عقائده بالبراهين الصحيحة، كان ما أدّت إليه ما كان، لكنْ بغاية التحرّي والاجتهاد. ثمّ إذا ما فاءَ من فكره إلى ما جاءَ من عند ربّه، فوجده بظاهره ملائماً لما حقّقه، فليحمد اللّه على ذلك، وإلاّ فليُطرق عن التأويل وليقُلْ «آمنّا به كُلٌّ من عند ربنا»[2] فإنّه لا يعلم مراد اللّه ونبيّه إلاّ اللّه ونبيّه. فعلى هذا المنوال يكونُ نَسْجُهُ فيبوءُ من اللّه برضوان، حيث أسّس عقائده على السّديد من البراهين واستقبل الأخبار الإلهية بالقبول والتسليم.

وإن أراد التأويلَ لغرضٍ، كدفع معاند أو إقناع جاحد، فلا بأسَ عليه، إذا سَلم بُرهانُه من التقليد والتشويش. وهذا هو دأب مشايخنا كالشيخ الأشعري والشيخ أبي منصور (الماتريدي) ومن مَاثَلهم، لا يأخذون قولاً حتى يسدّدوه ببراهينهم القوية، على حَسَب طاقتهم[3]، إلى آخر ما بَسَطه جمال الدين في عقائد الفرقة الناجية قبل أنْ يختم تعليقاته بقوله: «ولنمسك القَلَم، حيث إن المقصود هو الإيجاز، واللّه أعلم بالصواب وإليه المَرجعُ والمآب، فاسلك بنفسك طريق السّداد، وانظر فيما يكون لك بعين الرَشاد»[4].

---

(١) أنظر الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني، تحقيق وتقديم الدكتور محمد عمارة، ج١ ص(٢٢٠-٢٢٢) المؤسسة العربية للدراسات- بيروت.

(٢) سورة آل عمران: (٧).

(٣) المصدر السابق، ص(٢٢٢).

(٤) المصدر السابق، ص(٢٢٢).

إنّ أوّل ما نستخلصُهُ من هذه التعليقات أنّ صاحبها قد حقّقَ في تحصيله لعلوم الإسلام ما نُسمّيه "واقعة الفَهْم" قبل أن يحقّقَ "واقعة التأويل"، وأنّ شروط الاجتهاد قد تكاملت له قبل أن يبحث في كيفية استخراج الأحكام من أدلّتها التفصيليّة، فهو قَدْ «تلقّى علوماً جمّة برع فيها جميعاً، فمنها: العلوم العربيّة من نحو وصَرْف ومَعَان، وبيان، وكتابة، وتاريخ عامّ وخاص، ومنها: علوم الشريعة من تفسيرٍ وحديث وفقه، وأُصول فقه، وكلام، وتصوّف، ومنها: علوم عقلية من منطق، وحكمة عملية: سَياسيّة ومنزليّة وتهذيبيّة، وحكمة نظريّة طبيعيّة وإلهيّة، ومنها: علوم رياضيّة من حسابٍ وهندسةٍ وجبر وهيئة أفلاك، ومنها نظريات الطب والتشريح»[1].

وما جمال الدين بأُسطورة معجبة أو بدْعاً من الرجال في مثل تحصيله الموسوعيّ للمعارف والعلوم؛ ولكنَّه حظيَ بأساتذة ماهرينَ وبأجواء علميّة مواتية، كتلك التي حظي بها رجالٌ مثل الجُويني وتلميذه الغزالي وتلميذه أبي بكر بن العربي. وقد تأتّى له، بسبب من ذلك أن يكوّن رؤية داخلية عميقة للتراث. رؤية نَطْمَئنُّ إلى نتائجها؛ لأنها هي وَحدها القادرة على وضعنا في صميم هذا التراث: نَتقرّى عناصره بأيدينا وأبصارنا، ونذوقُ كمالاته وجمالاته، ونتَمثّلُ علومه ومعطياته، لا كتلك الرؤية القاصرة الحسيرة التي نجدَهَا -مثلاً- عند محمد أركون، في مثل كتابه "من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي" حيث تمتزجُ الركّةُ وضعفُ أدوات النظر بالتنفّج والادّعاء على نحو لا يفسّرهُ إلاّ تَوَفُّزُ الحفيظة علَى الإسلام، وحيث يتبدىّ عجزُ الرجل في تفسيرٍ، -لا بَلْ في فهم- آية الكلالة: «وإنْ كان رَجُلٌ يُورَثُ كلالةً أو امرأةٌ وله أخٌ أوَ أختٌ، فلكل واحد منهما السُّدُسُ فإنْ كانوا أكثر من ذلك فهم شركاء في الثُلُث من بعد وصية يُوصي بها أو دين»[2]؛ فيّداريه باجتراح قراءة تختلف -في وهمه أوَ في كيده سيّانَ- عن القراءة التي فرضها (التفسير الكلاسّيكي!) أو التفسير الأرثوذكسي- وتَلك ترجمته للسُّنّي- كما يقول، وادّعاء أنّه يقدّم قراءةً طبيعيّة مناسبة للفطرة العربية

---

[1] خاطرات، ص(٧٢).

[2] سورة النساء: (١٢).

السليمة، فتكونُ يُورثُ عنده يُورِث ويُوصى يوصي[1]، متابعاً في ذلك مستشرقاً مبتدئاً اسمُهُ (دافيد. س. بَورز) ومتقلّداً منهجيّة فيلسوفيْن يهوديّيْن هما لودفيج فتجنشتاين ويورين هابرماز، يوحيان إليه زُخرف القول غروراً، ويستظهرُ بهما فيما يراه أو يريانه له من "وجوب محاكمة التفسير الديني التقليدي من يهودي ومسيحيّ وإسلامي"[2]. ومهما يكن الأمر، في هذا الاستطراد، فإنّ بنا أن نعود إلى تعليقات الأفغاني على شرح الدوّاني للعقائد العضديّة، وخاصّةً في مسألة حدوث العالم، وأن ننبّه إلى قدرته الفذّة في إدارة وجوه النظر فيها، وإلى ما اشتمل عليه ذلك من فتوحات عقليّة وتجليّات فكريّة، مكتفينَ بما قدمنا في مسألة الفرقة الناجية مقياساً، وبما اشتمل عليه نبراساً.

أمّا عن تمثُّل جمال الدين للتراث العلمي عند المسلمين فهو أكثرُ ما يكون وضوحاً في دفاعه عن رسالة ابن بشرون في الكيمياء، وفي ردّه على ابن خلدون الذي أنكر (موافقاً في ذلك أستاذه التلفيفي) على أحمد بن مسلمة المجريطيّ وعلى تلميذه ابن بشرون قولهما بصحّة الكيمياء وذهب إلى استحالة صحتها، وفي توكيده أنّ ابن خلدون وأستاذه لم يستندا إلى علم فيما ذهبا إليه؛ «بَلْ جُلُّ برهان ابن خلدون وأستاذه أن رسالة ابن بشرون في الكيمياء من قبيل الألغاز ومعانيها لا تكاد تبين، مع أنّ الرسالة بكافة ألفاظها ومعانيها صناعيّة محضة وفنيّة صرفة. وعلمُ الكيمياء له اصطلاحات خاصة يفهمها من يعاني ويدرسُ ذلك العلم»[3]. إنّ جمال الدين ليُدافعُ عن الكيمياء بصفة كونها ثمرة الحكمة والعلم معاً كما يقول المجريطي. وهو لا يكتفي بردّ قَول ابن خلدون بأن الكيمياء «لا تتمّ إلاّ بالسحر أو بأرفاد ممّا فوق الطبيعة» بل يقوم بتحليل جوانبَ من رسالة ابن بشرون تحليلاً علمياً منقطِع النظير. يقول:

---

(1) يدعي أركون أنه لم يجد معنىً واضحاً للكلالة في هذه الآية وبخاصّة في تفسير الطبري. ويدعي تلميذه ومترجمه هاشم صالح أن الكلالة هي(الكنة!) على حين كان بإمكانهما الرجوع إلى تفسير الكشاف للزمخشري أو إلى مفردات الراغب الأصفهاني أو إلى تفسير متأخر كتنوير الأذهان للبروسوي، أو أن يقرأ الطبري بفهم إن استطاع.

(2) خاطرات، ص(١٦٩).

(3) المصدر السابق، ص(١٧٠).

«إن ابن بشرون في رسالته لأبي السمح قد دلّ بإشارة وبتعبير خاص عن المادة التي يمكن بها العمل- وهي ما يسمّونه باصطلاحهم (الحجر الفلسفي، أو المكرم، أو حجر الحكمة)- وأنصف كلّ الإنصاف بقوله: «إن معرفة المادّة وحدها لا تفي بالغرض المقصود ولا تثمر إذا لم يتمكن طالب العلم من معرفة عمادات تلك الصنعة، ومنها "التحليل والتركيب". هذه الصراحة في أساس فنّ الكيمياء وجدت مُسطّرةً في رسالة ابن بشرون العربي قبل الجيل الثالث للهجرة وبعده، وعلماءُ أوروبا يدعّون بدون محاشاة أو مبالاة أنّ المعلّم لافوازيه هو أوّل من تنبّه فأثبت التحليل والتركيب! نعم إنّ ابنَ بشرون لم يذكر بلسانه العربي لفظ "تحليل وتركيب" بل قال "الحلّ والعقد" وهو الأصحّ فنّاً وفهماً. ثمّ ذكر ابن بشرون بعد التحليل والتركيب، أو بعد الحل والعقد عماداً آخر وهو "التقليب" وفسّره بقوله تقليب الشيء من جوهره إلى جوهر غَيره ارتقاءً. قال "فالترابُ يستحيل نباتاً، والنبات حيواناً، وأن أرفع مواليد النبات أدنى طبقات الحيوان، سلسلة تنتهي عند الإنسان إذ هو آخر الاستحالات الثلاثة ونهايتها»[1]

ثمّ يمضي جمال الدين على هذا النحو من التحليل والمقارنة، ومن الوقوف عند عمادات هذا العلم أو أُصوله، كالتنشيف والتنقية والتكليس، منتهياً إلى قوله: « إن ابن خلدون لم يَدّعِ ولَم يَقُلْ إنّه عثر على المادّة وأتقن هذه العمادات (كما سبق القول) بحسب الأُصول الفنيّة، وإنّه جرّبها على ما يتطلبه العلم، ولم ينجحْ؛ ليصحَّ إذْ ذاك إنكاره ويكونَ قوله حجّة على إبطالها وإخراجها من عداد الصناعات »[2].

ثمّ يتساءَل جمال الدين في آخرِ مرافعته هذه عن علم الكيمياء قائلاً: « . . فيا ترى. لو أخذ ابن خَلدون أو أستاذه التلفيفي كتاب الكيمياء الحديث اليوم، ورأى (ك١ أ) وأن ذلك معناه حامض الكبريت، أو (ذي٢ ك) أنّه كبريت الزيبق. وهو لم يدرسه أو يعاني ذلك الفن أو يأخذه عن أهله بالتعلم؛ لا شكّ كان ينكرُ

---

(١) المصدر السابق، ص(١٧١).

(٢) خاطرات، ص١٧٥.

ذلك ويقول إنّه ليس بعلم. بَلْ أحاجيٌّ وألغازٌ، وأضاليل بحروف مقطّعة وأرقام، أو كانَ يقول إنّها من قبيل السحر، لأنها لم تَبنْ له واضحةً، ولا لأستاذه التلفيفي كما تظهرُ بسائطُ الأُمور!»[1].

ذلكم هو الأفغاني، في عمق قراءته للتراث، وفي استبطانه حقائقَه، وفي وقوفه المتدبّر إزاء علومه، وفي تحوّطه أن يكونَ مقلّداً لأحد فَي ذلك، ثمَّ في حجاجه عن بعض هذه العَلوم حِجاج العارف بها جملةً وتفصيلاً، أو عمادات (أَي أُصولاً) وفروعاً.

إنّه يحملُ عقله الفذّ النافذَ، ويتجولُ في مدينة التراث ذات الأروقة، والقباب، والساحات الفساح، ويتحدث عنها حديث أبنائها الذين هم أدرى بها من غيرهم. يتحدّثُ من داخلها.. لا على مسافة قذيفة من مدفع حاقد، ولا من زاوية مُظلمة لا تتسع إلاّ لكيد صغير مكشوف.. وإذاً كان لنا أن نخلصَ إلى قول جامع فَيما يتعلّق بأُسلوب الأفغاني في تَمثُّل التراث فنحن نَسْلُكهُ في شُعَبٍ ثلاث:

أُولاها: أنّ الرجل يتحدث عن التراث حديث العارف به، المُنصف له، المستأنسِ به، المنتمي إليه، المدافع عنه..

ثانيتها: أنّه يتحدث عنه حديث المتكلم أو الأُصوليّ الداعية، وأنّه يوظف معرفته به من أجلِ نهضة شاملة للأُمّة وإصلاحٍ حقيقي جذريّ فيها.

ثالثتها: أنّه لا ينسى أصالته الذاتية، خلال ذلك، ولا أنه ابن هذا الزمان، يعيش أحواله ومستجدّاته، ويقبس علومه ومعارفه، ولا سيما تلك التي سُبقنا إليها، وصار لزاماً علينا تحصيلها بقوّة واقتدار..

---

(1) خاطرات، ص٥٧١